

# 山鹿素行の経済観

川 口 浩

## 1. 素行の経済観——問題の所在——

山鹿素行は、『山鹿語類』等において一応纏まった形での経済論を展開している。それは江戸時代における経済論の嚆矢とも言うべきものである。本節では、彼の経済観の特色を概観し、もって本稿が解明しようとする問題が那邊にあるかを明らかにしたい。

素行は、経済行為が人間の生存にとって持つ意義を次のように説いている。

民<sup>ニ</sup>生<sup>ル</sup>天地之間<sup>ニ</sup>、有<sup>ル</sup>身則ち衣を制せずして不<sup>レ</sup>叶<sup>フ</sup>、口あるものは必ず食せずして不<sup>レ</sup>叶<sup>フ</sup>、父母妻子あるものは必ず養ふべきの理あり。此の身此の口此の父母妻子を保養することは、此の身を以て能くつとめ能くはたらきて而して後に衣食のたすけを可<sup>ク</sup>足<sup>ル</sup>也。衣食の資不<sup>レ</sup>足<sup>ル</sup>ときは必ず盜賊に与し偽詐を行ひて、つひに身を失ひ父母妻子を苦しみ傷ましむるに至るべし。<sup>(1)</sup>

ここでは、人間が自己の生存を全うしてゆくためには「保養」、つまりいろいろな財の消費が必要不可欠であることが明確に指摘されている。そして、このような認識を前提とすれば、「保養」のための財を供給することが重要な課題となるであろう。言うまでもなく、これは財の生産と流通の問題であり、これについては素行は次のように言っている。

民は天地の氣を得、其の理を受けて生々するの所、先づ口を養ひて飲食をなすの用あり。此の養一日かくるときは疲労してつひに死に至るがゆゑに、農耕の儀自ら出来ず。農耕只だ手足を以て致すまでにてはならざるがゆゑに、木竹を以て是れをなすといへども、其の制不<sup>レ</sup>宜<sup>シ</sup>カ<sup>ク</sup>。ここにおいて木

竹に制法を定め、金鉄をとらかして其の耕農の具あらしむ。是れ農耕ありといへども百工あらざれば其の用具たらざる所也。衣服居宅用具の制各々如此'。ここに百工自ら営みて自らは是れをあきなひするといへども、遠方遠國に交易せしめ難きを以て、其の間に中次をいたして其の労役を以て養を得る、是れを商賈と号す。以上三民の起るゆゑん也。<sup>(2)</sup>

ここでもまず初めに、人間にとって「養」が不可欠であると述べられている。そして、そのことを前提として、かかる人間によって構成された社会にとって、財の生産・流通を行なう農業・工業・商業の三産業の成立及びこれら三産業による社会的分業関係の形成が必要、必然であるとされているのである。<sup>(3)</sup> そして、このことは、上の文章からも明らかな通り、当然にも三産業の担い手たる「三民」の社会的有用性の承認をも意味しているのである。素行は「財は天よりふるにあらず、地より湧出するにあらず、皆民力をつひやして其の財宝となるもの也」<sup>(4)</sup> とか「民は国の本なること不可<sup>レ</sup>疑<sup>ニ</sup>」。民あらざれば国国たらず<sup>(5)</sup> とか言って、「民力」「民」の経済的・社会的有用性を認知しているのである。<sup>(6)</sup>

要するに、「三民」によって遂行される生産・流通という経済行為は、人間一人一人にとっても、社会全体にとっても、必要かつ必然のものとして、素行によって認知されていたのであり、このような経済の意義についての的確で、現実的な認識は、彼の経済観の中核をなすものである。

さて、上の如き経済の意義についての認識を前提とするならば、経済活動を何んらかの形でサポートすることは、君主にとって一つの重要な職務となるであろう。すなわち、「人君は……天下の財用を司どるの源」<sup>(7)</sup> である。従って、例えば「民の困究」などは、君主にとって絶対に放置しえないものの一つとなる。では、素行によって提唱された「民の困究」に対する対策とは如何なるものであろうか。

民の困究と云ふに品多し。地頭の政からく年貢課役甚だ重くして困究いたすは、賦斂の厚きによれり、速に地頭其のあやまりを可<sup>レ</sup>改<sup>ム</sup>。時の水旱に因りて其の費多く、民今以て困究せば、法を詳にして彼れを安んじ、たく

はへを出して其の難を可<sub>レ</sub>救<sub>フ</sub>。賦斂あつからず時に水旱なしといへども民年々に困究に及ぶは、庄屋・名主の手前に私あり、代官・下代に不正<sub>シ</sub>カ<sub>ク</sub>処あり、是れ又法を詳にしていただすにあり。庄屋・名主も奸曲なく、代官・下代賄賂にふけられざれども、民日を追うて困しむは、民に奢あつて衣食居の用已前に替り、冠昏喪祭の礼節をこゆるにあり。且つ繁昌の地に近きときは、民百姓世につれて自然とおごり、風俗大にたがふもの也。十年已前までは雑穀斗りくひし百姓、米のめしをくらひ、女房子どもに文のものをさせ、帯足袋に念を入れ、百姓ややもすればはかまを著す。不<sub>レ</sub>如<sub>ク</sub>ナ<sub>ク</sub>此<sub>ノ</sub>は百姓の中間にいれず婚姻を不<sub>レ</sub>結<sub>ブ</sub>ゆゑに、自然にそのごとく風俗なれるゆゑに、悉く貧に至る也。是れ併地頭の政不<sub>レ</sub>正<sub>シ</sub>カ<sub>ク</sub>、制法たがひ、教化不<sub>レ</sub>厚<sub>ク</sub>、格物不<sub>レ</sub>詳<sub>シ</sub>ナ<sub>ク</sub>によれば也。如<sub>ク</sub>此<sub>ノ</sub>処詳ならざれば、民困究せりと云ひて米をかし金銀をあたふれば、彌々おごりを長じ猶ほ家を持ちくづし業を失ふに至るべし。凡そ繁昌なる処の百姓は必ず業をすつこと多し。是れ所の繁昌に因りて、野菜わらしべを売りても其のあたひを多くうるがゆゑに、田畠の業を専らとせず、田畠はよくても悪くても地頭へ年貢にあげとらると存ず、皆風俗のかかる処也。<sup>8)</sup>

ここでは確かに「民の困究」という経済上の問題が論じられている。しかし、その原因は主に非経済的領域に求められ、従ってその対策もまた非経済的な、就中政治的な問題として捉えられている点に注意しなければならない。確かに「繁昌なる処の百姓は……あたひを多くうる」という農民的商品経済の抬頭の事実も指摘されてはいるが、それによって招来される「民の困究」もやはり「地頭の政」「制法」「教化」によって解決可能なものと考えられているのである。無論、「民の困究」は「水旱」等の自然現象によって引き起こされることもあろうし、政治のあり方とも関連しているに違いない。しかし、「民の困究」が第一義的には経済上の問題である以上、非経済的領域に目を向けると同時に、経済内においてもその原因が追求され、対策が講じられて然るべきであろう。だが、素行の場合、そうではないのである。つまり彼には、経済の問題を経済の問題として理解しようとする発想が稀薄であり、それはむしろ政治の問題な

のである。

上の如き素行の経済の問題についての姿勢は、結局のところ、経済はそれ自身のメカニズムに従って展開してゆくものだとの認識、つまり経済の自律性についての認識の欠如を意味しよう。例えば、次の一文はこのことをよく示すものである。

三民ともに起るといへども、己れが欲を専らにして、農は業に怠りて養を全くせんことを欲し、或は弱をしのぎ少を侮り、百工は器を疎にして利の高からんことを欲し、商賈は利をほしいままにして奸曲をかまふ。これ皆己れが欲をほしいままにして其の節を不知<sup>7</sup>、盜賊争論やむことなく、其の氣質のままにして人倫の大礼を失するがゆゑ、人君を立てて其の命を受くる所とし、教化風俗<sup>8</sup>所<sup>9</sup>因<sup>10</sup>とす。<sup>(9)</sup>

ここでは、「三民」の経済活動を放任すれば、必ず「人倫の大礼を失する」結果となるので、それを円滑に遂行してゆくためには、「人君」の「命」「教化」が不可欠であると主張されている。つまり、経済の運行を司るものは、経済内部には全く用意されておらず、専ら「人君」の政治であると考えられているのである。経済の自律性についての認識の未成立は、素行の経済観の限界を示すものと考えられる。

既述の通り、素行は人間の生存と社会の存続にとって経済の持つ意義を正しく認識しており、この点は彼の経済観の大きな特色である。だが、彼はそこからもう一步踏み込んで、経済に内在する自律的なメカニズムの存在に気付くことはなかった。無論、17世紀の日本では未だ商品経済のメカニズムは十分に展開しておらず、従って一般的に言えば、当時の人々が経済の自律性についての認識を持たず、政治による経済秩序の全面的担保を当然のことと考えたとしても、あながち不思議なことではないであろう。しかし、素行について言えば、彼は経済の意義についての現実的な認識に到達し、それを一応纏まった形の経済論として展開した人物であり、しかもかかる経済論を含む所謂素行学が成立した寛文期が「自然的実物的経済に対する貨幣的経済の制覇がされはじめている時期であり……本格的な日本貨幣的経済の出発期」<sup>(10)</sup>であり、その後彼が死

去する貞享2（1685）年までの約20年間に、注(8)の文章が示す如く彼自身が既に漠然とは気付いていたように、農民的商品経済が漸次抬頭していった事実を思う時、何故彼が経済の意義についての現実的な理解からもう一步進んで、経済の自律性についての先駆的な認識に達しえなかったのかという疑問が湧いてくるのである。

しかし、素行自身は経済の自律性についての認識を自覚的には持つに至らなかったとはいえ、このことは必ずしも素行学の中にそのような認識へと展開してゆく契機が全く存在しないことを意味するものではない。本稿は、かかる契機は存在したのか否か、もし存在したとすればそれは如何なるものか、そして存在したにも拘らずそれが一つの可能性に留まってしまったのは何故かという問題に、若干の検討を試みようとするものである。

## 2. 「性」と「情」

素行は「性」「情」について次のように述べている。

理気妙合して生生無息底ありて、能く感通知識する者は性なり。人物の生生、天の命ならずといふことなし。故に曰はく、天の命之れを性と謂ふ。

理気相合ふときは、交感して妙用の性あり。凡そ天下の間、象あれば乃ち此の性あり。此の象の生ずるは、已むことを得ざればなり。象あれば乃ち已むことを得ざるの性あり。性あれば乃ち已むことを得ざるの情意あり。<sup>11)</sup>

すなわち、「性」とは「象」に、また「情」とはその「性」に必然的に付随したものである。では、「象」とは何かと言えば、

太極は象数已に具はりて未だ発せず朕なきの称なり。這箇の理気妙合して、幽微の間、廣大変通、鼎象著明の象、尽く具はりて一点の關くることなく、甚だ相至極せるの謂なり。這箇太極の象已に発して、天地便ち廣大なり、四時便ち変通し、日月便ち鼎象著明なり、雲行き雨施し万物品節す。是れ幽微の間太極の象已に発するなり。始終唯だ太極のみ。<sup>12)</sup>

とある如く、「理気妙合」によって生成した、具体的形象を持つ宇宙に存在する森羅万象に他ならない。従って、「性」とはこのような森羅万象のすべてに

「天の命」として、そして「情」はそのような「性」に、それぞれ付随したものと考えられる。

ではそのような「性」とは具体的には如何なる特徴を持つものなのであろうか。まず第一の特徴は、注(四)の文章に明らかな通り、「感通知識する者」であるという点である。すなわち、素行学の「性」とは、宇宙の森羅万象に、従って勿論人間にも、「天の命」として、つまり生得的に具有された認識能力なのである。<sup>44</sup>「性」の第二の特徴は、「善惡を以て言ふべからず」<sup>45</sup>という点にある。すなわち、朱子学における「本然の性」などとは異なって、それは道徳性を有しない、道徳的に価値中立的なものなのである。言い換えれば、素行は人間性の内に生得的に道徳性が存在することを否定しているのである。次に、「性」は「理氣妙合」によって規定されているわけだが、その「妙合」の仕方は一様なものではなく、このため「性」もまた多様なものとなる点に注意しなければならない。

已に天地たるときは天地の性を以て人物に混合すべからず、已に人物たるときは人物の性を以て天地に混合すべからず。人物一原にして人と物と亦并せ論ずべからず。物又類あり、人又品あり、彼我并せ論ずべからず。<sup>46</sup>すなわち、「天地」、「人」、「物」の間に、さらに「人」相互の間に、また「物」相互の間にも、「性」の、つまり認識能力の程度に差異が存在するのである。この「性」の差別性こそ、「性」の第三の特徴である。結局「性」とは、宇宙の森羅万象に生得的に、様々な程度において具有された、道徳的には価値中立的な認識能力であると考えられる。

さて次に、「性」に必然的に付随した「情」であるが、これについて素行は次のように言っている。

意は性の発動して未だ迹あるに及ばざるの名なり。既に迹あれば乃ち情と曰ふ。発動の機微、是れ意なり。心の嚮ふ所なり。性心は体にして、意情は用なり。<sup>47</sup>

すなわち、「意」は「性心」発動の端緒、「情」はその具体的な「迹」、つまり「性心」の発動が実際に具体的な形態を持つに至ったものなのである。そして、

このような情動は、「凡そ人欲とは人情の欲なり。人物未だ嘗て情欲なくんばあらざるなり」<sup>107</sup>と言われる如く、必ず「欲」を伴ないつつ、「人の情は少くも発せざることなし」<sup>108</sup>とあるように、不断に生起しているのである。

「性」の不断の発動態としての「情」や「人欲」「情欲」の存在の明確な認知は、注(1)の文章が示す如く、人間にとって「保養」は不可欠であり、それを得るためには場合によっては人間は不法な手段に訴えることもありうるとの現実的な人間理解と表裏のものであり、また経済の意義の承認とも密接に関連しており、従来しばしば高く評価されてきた如く、<sup>109</sup> 素行学の一つの特色と言えるよう。

しかし、もし「情」や「人欲」が実際に不法な手段を伴うならば、素行がそれを道徳的に肯定する筈はないであろう。つまり、「情」「人欲」の存在の認知は、その道徳的肯定と同義ではなく、両者は次元を異にしたものなのである。だが、「情」「人欲」が道徳的評価の対象外に置かれているわけではない。すなわち、素行においては、「情」「人欲」一般ではなく、その発動の具体的なあり方、つまり「迹」が道徳的善悪の判断の対象とされるのである。端的に言えば、「善悪の名は発見の迹に因つて見つべし」<sup>110</sup>である。

さて、以上の如く素行の「性」「情」を理解しようとすれば、次の如き二つの疑問が生まれるであろう。すなわち第一は、上で述べた通り、道徳的評価が「情」の「発見の迹」においてなされるとすれば、人間はどのような方法によれば自己の「迹」を道徳的に「善」たらしめうるのか、言い換えれば人間の行為が道徳規範に適ったものとなるためには人間は如何にしなければならないのかという疑問である。そして第二は、この場合の道徳規範は、そもそも一体何に根拠を置くものなのかという疑問である。つまり、素行の場合、人間に生得的に具有された「性」が道徳的に価値中立的なものとしてされているが故に、道徳規範は人間性それ自体にその根拠を求めることができないのである。節を改めて、この二つの疑問を検討しなければならない。

### 3. 「格物致知」

性の本然は善惡を以て名づくべからず。其の流行已むを得ざるの道に因り、乃ち発して善く節に中るあり。<sup>21</sup>

すなわち、人間の行為が道德規範に適ったものになるためには、「道に因」ることが必要なのである。つまり、前節の最後で提起した二つの疑問に対する解答は、この「道に因」ということの中に存しているように思われるのである。では、ここで言う「道」とは何んであり、「道に因」とは、具体的にはどのようにすることなのであろうか。まず、「道」とは何かについて見てみよう。

聖人所<sub>レ</sub>建<sub>ル</sub>の道はこしらへていたすに似たると云ふこと、尤も能く可<sub>レ</sub>心得<sub>ル</sub>。天地の誠を考へ、人物の性情を尽して、而して聖人其の至誠無<sub>レ</sub>息<sub>ヲ</sub>を本とし、其の至善の極を建つる、これ聖人の道也。天作と人作と相因つて、万物其の性を尽すのいひ也。<sup>22</sup>

ここでは、「道」は「聖人」によって「こしらへ」られたもの、つまり「人作」によるものと説かれている。しかし同時に、「道」は「天地の誠を考へ、人物の性情を尽」す「天作」という性格をも合わせ持っているとされている。本節では「天作」について考察し、「人作」については次節で触れたい。

さて、「道」の「天作」を考えるために、次の文章を一読しよう。

物とは天地の間の万物なり。天地も亦物なり、況や人物をや。凡そ物あれば事あり、事あれば則あり。是れ其の自然にして已む容からざる所、其の当然にして易ふべからざる所なり。身の気血あり性心あり情意あり、口鼻耳目四肢腹背あり、筋骨毛穴ある、皆物なり。人の男女父子長幼夫婦君臣朋友ある、皆物なり。其の生死衣服家宅飲食器用も亦物なり。天地及び万物皆此の如し。此の物あれば事ありとは、是れ物に本末あり、事に終始あるの謂なり。物と事と相比び其の本末始終に先後ある、是れ物あれば則あるなり。格とは至るなり、詳に其の物に至るなり。……凡そ天下の事理は物に因りて出でざることなし。故に能く其の物に至りて尽さざるなきとき



は、其の知乃ち至りて通ぜずといふことなきなり。<sup>24</sup>

ここでは、「物」には必ず「則」が存在しており、これは「自然」「当然」のことと述べられている。そして、この場合の「物」とは、いろいろ具体的に示されているが、要するに「天地の間の万物」であり、前節で見た「理気妙合」によって生成する「象」に他ならない。結局、多様な「万物」の各々に「則」が存すると考えられているのである。次に、「物に因」る「事理」の「理」であるが、これについて素行は次のように言っている。

理は条理あるの謂なり。凡そ事物の間一箇の微も亦此の理あり、是れ一物一理なり。<sup>25</sup>

理尤も精粗本末あり。……後儒切に万物を以て一理と為し混合し来る、故に殆ど異端の説に幾し。聖人の教専ら分殊に於て其の理を窮む。<sup>26</sup>

すなわち、「理」は多様な「万物」の一つ一つに具有された、その「物」に固有の「条理」であり、何か抽象的な原理といったものではないのである。

結局、「則」も「理」も共に「物」の自然的な法則とでも言うべきものであり、両者は殆ど同義である。但し、「則は是れ道なり。其の則必ず理あり。其の極を究め尽せば、便ち条理ありて紊るべからず、是れ理なり。凡そ万物各々其の道あり、是れ物あれば則あるなり。此の則条理を含む、是れ理なり」<sup>27</sup>とある通り、「則」はより包括的であり、その「則」を分析すれば、その基礎に「条理」としての「理」が存するという関係にあると言えよう。

では、上の如き「則」「条理」と「道」とはどのような関係にあるのだろうか。これは、上の注⑥の文章からもある程度理解できるが、素行はより明確に次のように述べている。

道は行ふところを指して云ふ。理はその本とするところを云ふなり。<sup>28</sup>

すなわち、「道」は「行ふところ」つまり人間行為の道德上の準則、道德規範そのものであり、そしてその「道」は自然的な法則としての「天地の間の万物」の「則」、従ってより基本的には「条理」を「本とする」もの、つまりそれによって裏付けられているものなのである。「天地の誠を考へ、人物の性情を尽す」「道」の「天作」とは、まさに「万物」の「条理」の全体に「道」がその基

礎を置いているということに他ならない。けだし、「天地の誠」とは、「已むことを得ざる、之れを誠と謂ふ」<sup>29</sup>と言われる如く、どうしても必然的にそうになってしまう「天地自然の事物に固有なる法則性」<sup>30</sup>のことなのである。

前節の最後において提起した二つの疑問の内の二番目のものに対する解答は、ここに至って漸く明らかとなった。すなわち、素行学における道德規範は、人間にとって外在的な「天地の間の万物」の「条理」の全体を根拠として成立しているものであり、このような道德規範の捉え方は、人間の生得的な「性」に道德性が存することが否定されたことと対応したものなのである。

さて、本節の最初で人間の行為が道德規範に適ったものになるためには、「道に因」ることが必要であると述べたが、この「道に因」とは具体的にはどのようにすることなのであろうか。これは、「道」が「万物」の「条理」の全体を根拠として成立していることを想起すれば理解できよう。すなわち、「万物」の「条理」を一つ一つ認識し、そしてそれに則って行為してゆくならば、結局「道に因」ることになるのである。そして、このような認識を可能にするものが、人間に具有された「感通知識」という「性」の認識能力なのである。素行は、このようにすることを「格物致知」と呼んでいる。

格は至なり……物は天地人物都て其の象形ある底、形よりして下なる者なり。物あれば則ち其の事あり、其の事あれば則ち自然の標準あり。故に学者物に即いて詳に其の事理を尽し究めて其の極に至る。是れ格物して知を致すなり。物に本末あり、事に始終あり。詳に其の物に至る、是れ物に格るなり。既に其の物を尽すときは、其の事理の極粲然たり、是れ知を致すなり。物は彼れに在りて外なり、知は我れに在りて内なり。内外精粗物我相因つて其の用全く具はり、貫通せずといふことなし。是れ天地の自然なり。<sup>31</sup>

あるいは、より具体的には、

譬へば父子の如きは是れ物なり。父子に就きて格物し来るときは、父は以て慈に止まるべく、子は以て孝に止まるべきの事理、已む容からず易ふべからざるの当然、自然に明白なり。是れ物格つて知至るなり。<sup>32</sup>

すなわち、「父子」という「物」に「格」れば、その「父子」の「自然の標準」たる「慈」「孝」という「事理」が「粲然」となるのであり、人間はこの「事理」に則って行為すれば、結果的に「道に因」ることとなり、自己の「情」の「発見の迹」を「善」たらしめることが、つまり自己の行為を道德規範に適ったものとするのできるのである。一言で言えば、「其の善惡の成るは、格致の功に在り」<sup>83</sup>であり、言うまでもなくこの「格致」こそが前節の最後で示した第一の疑問に対する解答なのである。そして、その「格致」の成否が人間行為の「善惡」を決定付けるものであるという意味において、それはまさに人間の当為なのである。<sup>84</sup>

#### 4. 「聖人」と「中人」

素行の説く「性」は、既述の如く、「天地の間の万物」に、勿論人間にも生得的に具有されたものであるが、道德的には価値中立的なものであった。このため道德規範たる「道」はその成立根拠を人間性の内部ではなく、人間にとって「外」なる「万物」の「条理」に求めることになった。しかし、人間は自己の「性」の認識能力を用いてその「条理」を把握し、それに則って行為し、「道に因」ることができた。従って、たとえ「道」は人間にとって外在的なものであっても、そのような人間の行為は自己の認識能力に基づいた主体的で自律的なものと看做することが可能であろう。少なくとも、「知至りて心正しく、天地の間通ぜずといふことなし」<sup>85</sup>と言われる如く、すべての「条理」を知り尽し、「格物致知」を完璧に行ないうる「聖人」と呼ばれる人間の中には、主体的・自律的人間像へと展開してゆく可能性が内包されていると考えられるのである。

ところで、前節において「道」は「天作」であると同時に、「聖人」の「こしらへ」た「人作」でもあることを見たが、この「人作」とは、「聖人」が完全に「格物致知」を行なって「万物」の「条理」を知り尽した上で、それに則って「道」を「こしらへ」たという意味であろう。このような「道」の捉え方も、「聖人」の「性」が殆ど完全であることを前提としてはじめて可能なもの

である。

しかし、第2節で述べた如く、「天地」、「人」、「物」の間に、また「人」相互の間に、さらに「物」相互の間にも、「性」には程度の差異が存在する。つまり、すべての人間に「性」の認識能力が等しく具わっているのではなく、「聖人」もいれば、そうでない人間もいるのである。すなわち、「聖人は天地と其の体用を一にすべし。然れども猶ほ人身は天地に及ばざる底あり、何ぞ凡人薄濁の質を以て、此の性天地に同じと為さんや。……聖人已下大賢並聖既に聖人と間あり」<sup>99</sup>である。しかも、「聖人」とは「たまたま世に出」<sup>100</sup>たものであり、実際の人間は「至つて上知も又至つて下愚なるも世に希也。大略皆中材中知」<sup>101</sup>なのである。

それでは、「性」の認識能力の不完全な「中材中知」の人間は「道に因」って、自己の行為を道德規範に適ったものにすることができないのであろうか。あるいは、もしできるとすれば、如何なる方法によるのであろうか。

人各々二五の中を禀けて賢愚知不肖ある者は、其の間又過不及の差なきこと能はずして、其の実は知の積習以て相遠ざかりて、其の中を得る能はざるに在り。聖人教を設けて唯だ其の知をして其の極を致めしむ。<sup>102</sup>

学は以て其の気質を変ずるに在り。……凡そ上智と下愚とは二五の聚の純粹と至雑とにして尤も希有なり、大概は皆中人のみ。中人は専ら教を以て格物すれば其の知自ら致る。是れ聖学の功なり。<sup>103</sup>

すなわち、「聖人」以外の、現実の人間の大部分を占める「中人」はその認識能力が不完全で、直接「条理」を知り尽しえないため、そのできる「聖人」が予め「教を設け」たので、「中人」たる普通の人間はその「教」を学ぶことによって、結果として「道に因」ることが可能となるのである。端的に言えば、「各々意見を失却して聖人の教を守るに在り」<sup>104</sup>である。

確かに「中人」においても当為は「格物」である。しかし、この場合の「格物」の対象は、最早「条理」それ自体ではなく、「聖人の教」に過ぎないのであり、この「格物」は具体的には「学習」なのである。素行は「学習の邪正に因つて善を為し悪を為す。人の是非を知り善不善を知るは、悉く学習の間に在

り」<sup>43</sup>と言って「学習」の重要性を指摘しているが、それは既成の「聖人の教」を自己の「意見を失却」して習うというものであり、「教」の枠を越えて学んでゆくことは想定されていないのである。このような「学習」としての「格物」は、「聖人」の場合のそれとは、その内容を異にしていると言わなければならない。

以上の如く、一方で「聖人」的人間像が提示されていながら、他方で「中人」的人間像が登場させられ、「意見を失却して聖人の教を守る」ことが説かれることによって、十全な認識能力を具えた主体的・自律的な人間像が成立する可能性は事実上縮小化されてしまったと言わざるをえない。しかも、素行が学問を語る場合に、実際に前提とされているのは、「大略皆中材中知」と言われるようにむしろ「中人」であり、「聖人」は学問体系を構築する上での理論的想定なのである。無論このことは「聖人」の実在性の否定を意味するものではない。しかし、「聖人」は「たまたま世に出」たものであり、素行学の基礎にある人間像は、「性」の認識能力の不完全な「中人」であると言わなければならない。

## 5. 経済の担い手としての「民」

言うまでもなく、経済の担い手は農工商の三民であるが、素行は三民について次のように述べている。

民は我が家職をつとむるに暇なく、常の産業多きを以て我が徳を正すべき間なし。唯だ欲を逞しうして強きを以て弱きをしのぎ、衆を以て寡をしへたぐ。鳥獸の相戦ふにことならず。<sup>44</sup>

ここでは、「民」は「家職」に忙殺されて、「徳を正すべき間」がないとされている。「徳を正す」とは、具体的には「聖人の教」を「学習」することである。つまり、「民」は「家職」に追われて、「聖人」以外の人間が「道に因」るための方法である「学習」すらなしえないものと看做されているのである。

前節で述べた通り、「中人」はその「性」の認識能力の不完全性の故に、「聖人」に比して主体性・自律性を縮小化されていた。けれども、「中人」には

「教」を「学習」して「道に因」る可能性は残されていた。つまり、「中人」は「教」を「学習」し、それに自ら帰服してゆくという、それなりの認識能力とそれに基づく行動の可能性は認知されていたのである。

「民」の場合も、「性」の認識能力の存在は、無論不完全なものではあるが、確かに認められていると言えよう。しかし、それを実際に用いて「教」を「学習」する可能性は否定されているのである。では、このような「民」はどのようにすれば、「道に因」って「情」の「発見の迹」を「善」たらしめうるのだろうか。

すべて民の政は、其の安否をよく考へ、其の憂楽をはかり、巡察を詳にし教育を常にするにあり。民の情の欲する処、富と安と寿と也。賦斂を薄くするがゆゑに民食足り、教育を常にするゆゑに民に奢無し。民を使ふに時を以てす、故に民逸して安し。巡察を詳にするを以て民に怠なし。法令つまびらかに、無理非道の仕置なきゆゑに、民皆天年を全くす。巡察して事を正し教育して用ふるゆゑ、民放埒氣随なる事なし。是れ等の心得は、人君に寛仁の徳なくては出づべからざる也。<sup>43</sup>

これは正しくは「民」が「道に因」る方法ではない。「民」をして「道に因」らしめる方法である。ここでは、「教」は「民」が「学習」するものではなく、「人君」が「民」に「教育」すべきものであり、「巡察」「法令」によって強制すべきものなのである。要するに、「民」の「発見の迹」が「善」となるか否かは、「民」自身ではなく、専ら「人君」の「政」のあり方に掛っているのである。これは「民」の側における「学習」の可能性が否定されたことの当然の帰結である。言い換えれば、「中人」において縮小化した人間の主体性・自律性は、「民」において極小化したのである。

## 6. 結 語

17世紀日本における儒教的道德学としての素行学の中に、無論萌芽的なものではあるが、経済の自律性についての認識を生み出す契機が存在するとすれば、それは如何なるものであろうか。

まず、第1節で見た通り、経済が人間の生存と社会の存続に対して有する意義を素行が的確に認識するに至っていたことが、一つの重要な契機となるであろう。このような認識の成立は、人間に生得的に具有された「性」を道徳的には価値中立的なものと看做し、その「性」の不断の発動態としての「情」や「人欲」の存在を当然のことと認知した彼の現実的人間理解によって可能となったものと言えよう。

次に、素行の説く「格物致知」が看過しえないものと考えられる。すなわち、人間に具有された「性」は「感通知識」と規定されたが、これは人間が生得的に認識能力を具えた認識の主体として措定されたことを意味しよう。そして他方、「性」が価値中立的なものと規定されたことと対応して、人間に外在する多様な「万物」の「条理」が明確に措定され、認識の客体が定置されたのである。しかも重要なことには、この場合の「条理」は、「一物一理」と言われるように、一個の抽象的・形而上学的原理ではなく、「形よりして下なる」様々な「物」の一つ一つに固有の、「分殊」を本質とするところの自然的な法則なのである。このような主体と客体の間に成立する「格物致知」と呼ばれる認識行為は、経験合理的なものであると言えよう。<sup>44</sup>

経済が必要不可欠のものと認知され、それに経験合理的な目が向けられるならば、そこに経済の自律的なメカニズムの存在が了知される可能性は確かに存在すると言える。素行の中には、経済の自律性についての認識を生み出す契機は確かに看取できるのである。

しかしながら、第1節で見た通り、この可能性は遂に現実のものとはならなかった。それは何故であろうか。この問題については、素行の説く「性」の差別性が重要な意味を持つように思われる。すなわち、人間に内在する「性」の認識能力が一様でなく、このために認識能力の完備した「聖人」に対して「中人」が対置されることによって、経験合理的な認識主体の成立は実は甚だ覚束無いものになってしまうのである。確かに従来からの社会秩序や政治形態を墨守するために、過去の出来事や既成の価値感を「教」として「学習」することはあろうが、そのようなものから離れて、新たな事態を一つの「物」と看做し

てその「条理」を「格物」しようとする主体的な姿勢は、甚だ稀薄なものとなるであろう。

上の如く、経験合理的認識の主体の側に一定の限界が存在するわけだが、これと同時に、経済が認識の客体となりうるかどうかという問題もまた、素行には存在すると言わなければならない。尤も、彼は経済の意義を的確に認識しており、先駆的な経済論まで展開しているのであり、彼が経済に目を向けていたことは確かなことである。しかし、それは飽くまでも政治の経済に対する全面的支配を前提にしてのことである点に注意しなければならない。無論、士農工商の身分制秩序を前提とする以上、政治による経済の支配はそれ自体としては当然のことである。だが、第1節で見た如く、彼には経済の問題を経済の問題として捉える視角は未成立であり、彼が経済について論じても、結局のところそれは殆ど全く「人君」の「命」「教化」の問題でしかないことを銘記しなければならない。つまり、たとえ彼が経済に目を向けていたとしても、経済は政治から相対的に弁別された一個の独自の「物」として認識の客体とはなりえないのである。

しかし、17世紀の儒教思想の枠内において、経済が多少なりとも独自なものとして認められる可能性がそもそも存在するのかという疑義が提出されるかもしれない。確かに、17世紀においては、道徳的価値の支配は議論の大前提であり、道徳から弁別された経済の存在が認知される可能性は殆どないであろう。<sup>64</sup> だが逆に、道徳的価値の支配を前提とした上で、もし経済の担い手たる農工商三民の行為が、武士の行なう政治と共に、道徳的価値を体現したものと認められるならば、無論政治の優位は否定すべくもないが、政治と共に経済もまたそれなりに独自の位置を与えられる可能性が、つまり経済が政治と相並び、政治から相対的に独自化する可能性が生じるであろう。言い換えれば、道徳・政治・経済の三者の関連において、政治も経済も、その程度の相異はあるにせよ、共に道徳的価値を体現しようと認知される場合、政治と経済が道徳的価値に対して相対的に対等化し、従って経済が政治から相対的に独自化することが可能となり、その自律性が認識される可能性が生まれてくると考えられるのである。<sup>65</sup>



確かに、素行においても、経済の担い手たる三民が道德規範に適った行為を行なう可能性は承認されていた。しかし、前節で見た如く、それは「人君」の政治に全面的に依存してはじめて可能となるものであって、三民自身の力によって可能となるものではなかった。つまり、政治が三民の行為たる経済を全面的に支配することは必要不可欠であり、全く当然のことと考えられているのであり、ここには経済が政治から相対的に独自化し、多少なりとも経済が自律性を持つものと認められ、一個の「物」としてその固有の「条理」が「格物」される可能性が生じる余地は殆ど存在しないと言わなければならない。

素行の中には、確かに経済に注目し、さらにその自律性を承認してゆく途を用意されていた。だがしかし、その途をもたらし、現実的人間理解と人間の能力についての確信の理論的表現としての「性」は、例えば「東照神君草葉の徳高く知深くして天地日月に相並び、万世の基を立て玉へば、相つづいて守成のいともかしこく目出たかりし儀刑也」<sup>(1)</sup> という言葉に見られる如く、彼が現実の幕藩体制を殆ど無批判に理想態と看做し、<sup>(2)</sup> しかもその中で「我れ武士の家に生れ大丈夫の氏族を嗣いで、農工商の三民に非ず」<sup>(3)</sup> という強烈な武士としての自覚を持っていた結果、支配—被支配という人間の差別性の理論的表現ともなったのである。そして、「性」のこの側面こそが、「中人」や「民」についての彼の理解のあり方を規定し、もって経験合理的認識主体の成立をあやふやなものとし、経済への注目を中途半端なものに終わらせたのである。素行が先駆的経済論を展開しつつ、経済の認識におけるもう一步の前進をなしえなかったのは、彼が幕藩権力の全面的支配を無批判に自明の前提とする人間の差別的理解の持ち主だったからである。

注(1) 『山鹿語類』、『山鹿素行全集思想篇』第4巻、292頁。なお、本稿における素行の著作からの引用はすべて広瀬豊編『山鹿素行全集思想篇』（岩波書店 1940—42年）によるので、以下ではその著作名及び所収全集本の巻数—頁数のみを示す。この注(1)を例にとれば、『山鹿語類』、4—492の如くである。

(2) 同上、4—289—290。

(3) 田原嗣郎「山鹿素行と士道」（『山鹿素行』〔日本の名著12〕中央公論社 1971年、40頁）及び倉地克直「幕藩制と支配イデオロギー」（深谷克己・松本四郎編『幕藩

制社会の構造』〔講座日本近世史3〕有斐閣 1980年、276頁）参照。

- (4) 『山鹿語類』, 5—387。
- (5) 『謫居童問』, 12—386。
- (6) 石井紫郎「近世の国制における『武家』と『武士』」, 『近世武家思想』(日本思想大系27) 岩波書店 1974年、498—499頁参照。
- (7) 『山鹿語類』, 4—354。
- (8) 同上, 5—395—396。
- (9) 同上, 4—290。
- (10) 三上隆三『円の誕生』 東洋経済新報社 1975年、45頁。
- (11) 『聖教要録』, 11—27。
- (12) 『山鹿語類』, 10—360。
- (13) 田原嗣郎『徳川思想史研究』 未来社 1967年、53頁参照。
- (14) 『山鹿語類』, 10—200。
- (15) 同上, 10—204。
- (16) 『聖教要録』, 11—29。
- (17) 『山鹿語類』, 9—79。
- (18) 同上, 9—342。
- (19) 例えば、森下利明「山鹿素行に於ける『性』と『善』」(『倫理学年報』第13集 1964年), 村上敏治「山鹿素行の思想史的立場——いわゆる古学派の倫理説(1)——」(『京都学芸大学紀要』A—27 1965年)。
- (20) 『山鹿語類』, 10—200。
- (21) 同上, 10—200。
- (22) 『謫居童問』, 12—60。
- (23) 『山鹿語類』, 9—19—20。
- (24) 同上, 9—406。
- (25) 同上, 9—411。
- (26) 同上, 9—415。
- (27) 『山鹿随筆』, 11—504。
- (28) 『聖教要録』, 11—21。
- (29) 尾藤正英「山鹿素行の思想的転回」(下), 『思想』第561号 1971年、82頁。
- (30) 『山鹿語類』, 9—37—38。
- (31) 同上, 9—20。
- (32) 同上, 9—83。
- (33) 前掲田原著, 54頁参照。
- (34) 『山鹿語類』, 9—13。
- (35) 同上, 10—204—205。
- (36) 同上, 4—18。

- (37) 同上, 5—372。
- (38) 同上, 9—16～17。
- (39) 同上, 9—27。
- (40) 同上, 10—204。
- (41) 同上, 9—48。
- (42) 同上, 4—17。
- (43) 同上, 4—69。
- (44) 友枝龍太郎「山鹿素行——朱子学の批判と復古学の論理——」(相良亨・松本三之介・源了圓編『江戸の思想家たち』(上) 研究社出版 1979年) 参照。
- (45) 18世紀の徂徠学においては、道徳からの政治の自律が見られるとしばしば指摘されるが、これと共に経済もまた道徳から分離してくれば、ここに政治と経済についてのあからさまな認識が生まれてくるであろう。けれども、このような形での経済についての認識の成立はやはり18世紀以降の問題であろう。
- (46) 例えば、熊沢蕃山においては、原則的には「庶人といへども、人は皆先王と同心同徳」(『孝經小解』, 『増訂蕃山全集』第3冊 1979年, 2頁) であり、「農工商」の「務」もまた「孝の心法」(『集義和書』, 同上第1冊 1978年, 191—192頁) であることが認められている。そして、彼は経済的困窮に対する政策として、農兵制——武士の土着化によってもたらされる消費支出の削減による武士家計の安定化、及びそれに対応した年貢の大幅引下げによる農民生活の安定化——という経済内のな方策を提案しているのである。この場合も、政治が経済を支配することは当然のこととされているが、その支配は「人君」の「命」「教化」のみによってなされるとは考えられておらず、経済内のな方策によって経済秩序を維持しようと計られており、ここに経済の自律性についての認識の萌芽的な成立が看取されるのである。そして、このような蕃山のな仕方における経済の自律化は、18世紀以降も、特に民衆的な思想の中に受け継がれてゆくように思われる。なお、蕃山については、拙稿「熊沢蕃山の経世論」(本誌第19号 1980年)、「熊沢蕃山の宋明学」(『社会経済史学』第46巻第5号 1981年)を参照していただければ幸いである。
- (47) 『山鹿語類』, 4—22。
- (48) 素行の現状認識のあり方については、関栄吉氏の「日本認識としては素行却つて蕃山に劣る。日本主義者として素行が蕃山の上に在ることは、素行が蕃山よりも日本認識が深かつたからではない、否むしろその反対である。蕃山の日本認識は素行に比してより(傍点—原文)深く従ひて又客観的であつた。それ故にこそ却つて素行の如き無条件的國粹主義に進み得なかつた」(「近世初期思想の社会史的考察(閻斎、藤樹、蕃山、素行)」, 『社会経済史学』第1巻第4号 1932年, 80—81頁)との指摘は、甚だ示唆的である。
- (49) 『山鹿語類』, 7—405。

1981.10.7 脱稿

(後期課程第3年度生・経済史正田健一郎教授研究指導)